
A RELAÇÃO ENTRE A CONCEPÇÃO DE ESPAÇO E OS DESLOCAMENTOS DO RELIGIOSO NA SOCIEDADE ATUAL¹

SÉRGIO SAUER

Resumo: *a partir do Iluminismo, a metáfora fundadora do pensamento moderno é o progresso, com uma ênfase na centralidade do tempo e da história. Há, no entanto, uma retomada do espaço, dando ênfase a um modo de pensar que inclui a dimensão espacial. Em termos metafóricos, surge o lugar a partir do qual se olha o mundo. Como esse lugar não é estático, é fundamental incluir mudanças espaciais e deslocamentos, inclusive do simbólico e do religioso na contemporaneidade. O objetivo desse artigo é olhar para esse deslocamento, inclusive como um outro jeito de ver os processos modernos de desencantamento, refletindo sobre o lugar da religião como “um amor reflexivo à vida”.*

Palavras-chave: *religião, modernidade, lugar da religião, espaço do sagrado.*

Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver no Universo...
Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer
Porque eu sou do tamanho do que vejo
E não, do tamanho da minha altura...
Fernando Pessoa

A metáfora fundadora do pensamento moderno, profundamente influenciada pelo Iluminismo, é a ideia de progresso, a qual é resultado de uma ênfase na centralidade do tempo e da história. Segundo Hegel, um filósofo essencialmente moderno, o tempo é a “inquietação pura da vida”, conseqüentemente, o espírito é a história (da humanidade),

resultando em um “esquecimento” e uma marginalização do espaço na modernidade. A universalização foi fruto também da constituição do ideal fundante da modernidade, ou seja, a tão desejada emancipação humana através do domínio da razão científica. Nas palavras de Hegel, a “razão governa o mundo e, conseqüentemente, governa e governou a história universal”.

O final do século XX, no entanto, presenciou um renascimento do espaço, dando centralidade a um modo de pensar que privilegiou a dimensão espacial, o lugar como um olhar para o mundo. Generalizando, é possível afirmar que, diferente da modernidade, uma característica fundamental da cultura contemporânea é a centralidade do espaço e do lugar. O advento da chamada pós-modernidade e as críticas à lógica iluminista moderna abriram espaço para a retomada teórica de dimensões absolutamente marginais na modernidade como a importância do espaço, mas também a força do simbólico e o lugar do sagrado e da religião na sociedade contemporânea.

A necessidade de desprender a mensagem do lugar/espaço não se restringiu ao Iluminismo e à modernidade. Em termos de religião, uma interpretação possível é que, por exemplo, todo o esforço teológico do Apóstolo Paulo foi para universalizar o Jesus israelita. Deslocar o Jesus histórico era fundamental para dar legitimidade universal à mensagem da salvação. O filósofo Jacques Derrida, em formulação recente sobre o lugar da religião na contemporaneidade, fez uma leitura diferente indagando se “a imagem da Terra Prometida não será também o vínculo essencial entre a promessa do lugar e a historicidade?”

Recentemente, não só o espaço mas o debate sobre o lugar da religião e do sagrado também ganhou fôlego após o incidente de 11 de setembro de 2001, fazendo com que pensadores contemporâneos renomados, a exemplo de Habermas e Rorty, retomassem discussões relacionadas à religião e ao sagrado, apontando inclusive para o surgimento de uma “sociedade pós-secular” (Habermas). Este não é resultado, no entanto, apenas do impacto do radicalismo religioso mas tem sido fomentado por mudanças sociais, políticas, culturais do final do século XX, levando muitos a afirmar um “reencantamento do mundo” (Kepel) ou uma “volta de Deus” (Rouanet).

Se o tema proposto – “espaço e o deslocamento religioso” – instiga usos e abusos de metáforas espaciais, me imponho a tarefa de não transformar o lugar em uma “ressonância totêmica”, nas palavras de Massey.

Para evitar tal equívoco, recorro a Mário Quintana que, magicamente, escreveu: “cansei de ser moderno; agora serei eterno”. Se esse velho poeta estabeleceu a essência da modernidade em antítese à eternidade (tempo sem tempo), outro poeta, Carlos Drummond de Andrade, vinculou o universal ao lugar, ao particular e à experiência ao poetizar “ninguém é universal longe de seu quintal”.

Instigado por esses poetas, elaborei algumas reflexões sobre lugares e religião na contemporaneidade, a partir de uma experiência de um “reencantamento” no meio luterano. Em 2002, ajudei a construir um encontro nacional da Pastoral Popular Luterana (da IECLB), denominado “viver horizontes”. Mantendo um jeito de pastoral popular em tempos de globalização do capital e ceticismo ético pós-moderno, esse encontro foi pensado a partir de símbolos como uma pipa – seu vôo só é possível se presa ao chão – e uma tenda, lugar provisório capaz de abrigar jeitos de fazer e viver no mundo.

Alguns teóricos afirmam que o “espírito pós-moderno” tem sido mais tolerante, resultado da consciência da própria fraqueza (Bauman), dando lugar para estudos e reflexões sobre temas marginais na modernidade como a religião e o sagrado. Estas reflexões têm sido impulsionadas também por um processo social de “reavivamento religioso” materializado, por exemplo, no crescimento numérico acelerado de adeptos e de igrejas evangélicas pentecostais no Brasil (e na América Latina). No âmbito das Ciências da Religião, os deslocamentos religiosos na contemporaneidade motivam debates e estudos sobre o momento atual e o lugar da religião neste novo século. Além de estudos, a tarefa posta transcende reflexões racionais, exigindo a construção de uma lógica “não-aniquiladora”, para citar Habermas.

HORIZONTES E TENDAS: UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSO-ESPACIAL

O encontro da Pastoral Popular Luterana,¹ em 2002, “viver horizontes” (em um plural necessário), era a tentativa de anunciar – de uma forma celebrativa – que é preciso olhar adiante com esperança, na busca de um mundo com ética e fartura! Almejava ser uma promessa de dias diferentes, apesar da “crise das utopias” e da ausência de referências ou caminhos preestabelecidos. Toda a dimensão simbólica do encontro foi pensada para ser um lugar, provisório mas seguro, pa-

norâmico mas fincado no chão, por isso os símbolos escolhidos foram uma pipa e uma tenda.

Segundo Eliade, o espaço não é homogêneo para a pessoa religiosa pois apresenta roturas e quebras que demarcam os lugares sagrados. A partir de uma concepção do *homo religiosus*, ele afirma que há duas modalidades de ser no mundo, ou seja, o sagrado e o profano são formas existenciais de experimentar ou de viver no mundo. A pessoa “...toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1999, p. 17s). Essa revelação do sagrado transforma a realidade, permite à pessoa experimentá-la de uma forma qualitativamente diferente.

Essa manifestação ou revelação do sagrado funda ontologicamente (existencialmente) o mundo, ou seja, torna real os lugares. A revelação ou manifestação do divino sacraliza os lugares e cria referências, orientação, “pontos fixos”, um “centro” que ordena o caos do mundo profano. Esses “espaços sagrados” são qualitativamente diferentes da homogeneidade caótica do mundo profano, separados por marcos referenciais como portas, portais, passagens que – como “soluções de continuidade” – delimitam os dois mundos.

O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado (ELIADE, 1999, p. 29).

Uma tenda na entrada do local de encontro da PPL foi planejada/ construída para ser essa “solução de continuidade” entre o mundo real e o chão sagrado do “viver horizontes”. A tenda deveria representar lugar de aconchego, mas provisório, símbolo da vida como caminhada, romaria de fiéis, com seus limites e possibilidades. “Viver numa tenda” é reconhecer, além do provisório, formas concretas de vida; é valorizar o cotidiano, vivido em lugares próprios, como jeitos de viver e de conceber, como pontos de vista, como olhar a partir de um ponto!²

Em si um lugar sagrado,³ essa tenda foi concebida, projetada e construída para ser o lugar de passagem entre o sagrado e o profano. A tenda,

bem ornamentada, foi o lugar de acolhida – de unção, de bênção, de boas vindas através do lava-pés – e de saída, de despedida, de envio, portanto, portal de passagem demarcando o “solo sagrado”.

De acordo com as reflexões de Eliade, um lugar sagrado é qualitativamente diferente dos demais lugares. É um espaço único, singular, significativamente diferente dos demais lugares. Ainda segundo ele, esse lugar é fruto da revelação divina, portanto, um lugar santo. Essa diferenciação cria, para as pessoas religiosas, oportunidade de identificação, de identidade com esses espaços.

A construção da tenda tinha como objetivo dar identidade ao lugar do encontro, mas deveria também romper com a perspectiva da separação entre tempo e espaço (ou da desterritorialização, segundo outros pensadores). Em outras palavras, apesar dessa construção/entrada, o tema exigia uma reflexão universal, pois horizontes deveriam remeter à direção e perspectivas do caminhar, mas é conceitualmente inatingível porque não está localizado em um determinado lugar. Horizontes são abertos e amplos, significando possibilidades irrestritas, ausência de limites, mas só teriam sentido se vivenciados como utopia, como uma força que move e impulsiona ao caminhar.

A partir dessa dialética universal/particular, o objetivo do encontro (e a construção de seus lugares) não era atingir a utopia, mas materializar – mesmo que provisoriamente – uma heterotopia. Michel Foucault trabalha com o conceito de “outros lugares” – em vez de “não-lugares” ou utopias – sendo que essas heterotopias, constituem-se em “espaços singulares que são encontrados em certos espaços sociais, dos quais as funções são diferentes ou mesmo opostas a outros” (FOUCAULT, 1984, p. 252).

Segundo Flynn (1993, p. 478), Foucault utiliza este conceito para definir “...‘algo como contra-lugares’ no meio de nossas sociedades que funcionam ‘como uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos’”. São espaços que se contrapõem à dominação e a homogeneidade espacial. Lugares de resistência e liberdade, construídos a partir de perspectivas e relações sociais diferentes da dominação hegemônica do capital e da sociedade de consumo.

Por outro lado, Augé afirma que a marca da sociedade contemporânea, ou “a medida da época” que ele denomina de supermodernidade, são os “não-lugares”. Aeroportos, supermercados e shopping centers são exemplos típicos desses espaços contemporâneos sem identidade e

sem história, os “não-lugares”. Segundo Auge (1994, p. 73), “se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar”.

Diferente desses “não-lugares”, a ambientação do lugar tinha como finalidade “ordenar o caos”, romper a espacialidade contemporânea que “suprimiu as distâncias” (Daniel Bell), dando uma identidade ao local do encontro da PPL. A partir dos símbolos (tenda), o objetivo foi construir um lugar relacional, histórico e identitário, um “outro lugar”, uma heterotopia, capaz de fundar o mundo.

Santos (1997, p. 325) usa esse mesmo termo heterotopia na busca de alternativa para a crise paradigmática da modernidade. Sua proposta é, retomando a utopia, abrir novas possibilidades para reinventar o futuro. Segundo ele, a heterotopia não é a possibilidade de – diferente inclusive da utopia – inventar um lugar totalmente outro, mas de provocar um deslocamento dentro de um mesmo lugar, provocando uma mudança de perspectiva do centro para a margem.

Esses esforços teóricos são resultados da constatação de que nossas experiências psíquicas e linguagens culturais são agora dominadas pelas categorias de espaço e não mais pelas do tempo, como no período da modernidade (JAMESON, 1997). Simultaneamente, junto com essa ênfase, há uma tentativa de destruir a percepção desse espaço (pela eliminação das distâncias na globalização), criando uma espacialidade que dissolve as distinções entre “dentro” e “fora”, “frente” e “fundos”, “superfície” e “profundidade”. Conseqüentemente, segundo Jameson (1997, p. 74-5), “estamos submersos no que são, a partir de agora, volumes dilatados e saturados a um ponto que nossos próprios corpos pós-modernos estão desprovidos de coordenadas espaciais, incapazes na prática (e, é claro, na teoria) de se distanciarem”.

Massey (2008) nos alerta que a consciência da expansão “poderosa e alienante” da globalização não deve transformar o lugar em um refúgio, politicamente conservador. Concepções de lugares como refúgios fechados ao exterior têm sido fonte de muitos conflitos políticos e ações racistas e xenofóbicas, por exemplo, em acontecimentos trágicos recentes em vários países da Europa. Segundo a geógrafa, é fundamental pensar o espaço como a “esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera, portanto, da coexistência da heterogeneidade” (MASSEY, 2008, p. 29).

O encontro da Pastoral Popular Luterana materializou essa preocupação com a coexistência da pluralidade, tanto na condição provisória da tenda como no vôo livre da pipa, a qual só alça vôo se conectada ao chão por um fio. Esse sentido foi, brilhantemente verbalizado por Hamilton Pereira (Pedro Tierra) em seu poema “A vertigem do vôo” (publicado em 1993, no livro Passarinhar):

*O fio que prende a pipa é o mesmo que a empina.
Não a prende, liberta! É a frágil condição do vôo.
É o laço, – traço débil – entre a vertigem do vôo
e os pés no chão/de quem sonha.
Vento, cor e papel, é o sonho de pássaro
do menino sem asas/sustentado no céu.*

A construção de heterotopias, lugar outros com significados e carregados de esperança, exige essa dialética entre o local e o universal. O desafio é construir espaços identitários como possibilidades de coexistência, como respeito à diversidade, capazes de se abrir para o mundo. Essa é apenas uma experiência pessoal ou tem feito parte das reflexões e estudos das Ciências da Religião?

RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE: DESLOCAMENTO COMO REENCANTAMENTO?

Os debates sobre modernidade, pós-modernidade e globalização tendem a avaliar que as mudanças econômicas, sociais e políticas recentes têm provocado ou uma fragmentação cultural, padronização do consumo e destruição do sujeito (Jameson) ou uma pluralidade, liberdade política e crescente autonomia do sujeito (Giddens). A implantação e difusão de novos paradigmas de desenvolvimento, resultado dos avanços tecnológicos recentes, ampliando a globalização econômica (ou a mundialização da cultura, como prefere Ortiz) tem gerado também alterações culturais e simbólicas positivas (pluralidade e autonomia) e negativas (fragmentação e crise). Tanto uma perspectiva de análise como a outra apontam para a diversidade, resultado também da ênfase na importância do lugar, do local e da singularidade da experiência.

A modernidade não significa apenas um período que se seguiu à era medieval, surgido com o advento do Iluminismo. A noção equivale a um

extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas para desenvolver a ciência objetiva e libertar os seres humanos através do domínio da razão sobre a natureza (HABERMAS, 1990, p. 14). A modernidade representa, portanto, uma tentativa de criar uma nova totalidade social com base na razão e na ciência objetiva, sendo que o acúmulo de conhecimento científico deveria necessariamente conduzir à emancipação, à liberdade e ao enriquecimento da vida.

O advento da modernidade, mais do que o estabelecimento de uma época, representou uma ruptura com a tradição (Giddens), criando uma sensação de se viver em tempos totalmente novos. Procurando desmistificar e dessacralizar o conhecimento, o “desenvolvimento de formas racionais de organização social e modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição...” (HARVEY, 1992, p. 23). O pensamento moderno era permeado por um otimismo desenfreado na ciência e no conhecimento como meios fundamentais para produzir liberdade, igualdade e progresso humano.

A modernidade é, antes de qualquer coisa, um “ethos”, uma *atitude* que diferencia a sociedade ocidental contemporânea dos seus períodos anteriores.⁴ Ela implicou – como uma experiência que induz um rompimento com a tradição e impõe um sentido de novidade – uma atitude irônica de tornar heróico o presente: a pessoa moderna é aquela que constantemente inventa a si própria (Foucault).

Segundo Max Weber, o crescente progresso científico resultou em um processo de racionalização da sociedade ocidental,⁵ que se manifesta particularmente no processo de burocratização. A limitação a um trabalho especializado e a renúncia à universalidade limitam os seres humanos e cerceiam a criatividade, em prol da eficácia do sistema capitalista. Esta racionalização não significa, necessariamente, um progresso humano ou um maior conhecimento das condições gerais de vida, pois “a intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos” (WEBER, 1979, p. 30).

Ainda segundo Weber, este processo de intelectualização e racionalização – processos criados pela ciência e pela tecnologia orientadas cientificamente – produziu a secularização e o *desencantamento do mundo*. Conseqüentemente, desde Kant, passando por Weber até os pensadores contemporâneos, a modernidade representa uma exclusão re-

cíproca entre razão e fé, provocando a secularização e o desencantamento do mundo moderno.

Este desencantamento – como um aspecto negativo da racionalização – é a retirada dos elementos mágicos para explicar o mundo; não há lugar para a religião e para o mito nas concepções modernas de mundo. A ciência passa a explicar a realidade e não mais a religião e suas crenças.⁶ Segundo Weber, este desencantamento significa

...que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isso significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço (WEBER, 1979, p. 165).

Na mesma perspectiva de Weber, Habermas (1987) afirma que este processo de secularização é baseado em três aspectos da transformação da sociedade moderna. Em primeiro lugar, a modernidade provocou uma racionalização das imagens míticas do mundo, provocando uma erosão epistemológica dos fundamentos, concepções e cosmovisões religiosas da realidade. A religião deixou de ser o fundamento de todo o conhecimento e a experiência religiosa passou para a esfera da subjetividade e da vivência individual.⁷

Em segundo lugar, a religião perdeu a sua função social de integração da sociedade.⁸ Como deixou de ser o fundamento do conhecimento, ela perdeu o reconhecimento social e a capacidade de dar coesão à sociedade. Esta integração passou a ser uma função da ética secular (WEBER) e da linguagem que se tornou a pedra fundamental do consenso social, substituindo os ritos das sociedades pré-modernas (DURKHEIM). Segundo Habermas, as “...as funções sociais de integração e expressão que eram, primeiramente, realizadas pelas práticas rituais foram substituídas pela ação comunicativa; a autoridade do sagrado foi gradativamente substituída pela autoridade de um determinado consenso” (HABERMAS, 1987, p. 77).

Ainda de acordo com Habermas, o processo de secularização, em terceiro lugar, fez desaparecer a experiência religiosa. Como a religião perdeu a sua função social, perdeu também o seu conteúdo, provocando um afastamento das práticas religiosas. O processo de racionalização ab-

sorveu estes conteúdos dos mitos e da religião através de uma realidade comunicacional gerando o que Habermas denominou de “lingüística do sagrado”. O desencantamento do mundo, através da diminuição do poder do sagrado, provocou a liberação do potencial da racionalidade na ação comunicativa. A linguagem assume então, de uma forma mais racional, a função social da religião nos processos de interação societária e construção de consenso.

Tanto esta concepção de secularização como as reflexões e afirmações sobre o processo de racionalização da sociedade moderna sempre foram objeto de intensos debates e muitas críticas. O próprio Weber (1979) possuía uma visão crítica desse processo, pois, para ele, a racionalização da vida – manifesta particularmente no processo de burocratização – cria uma “gaiola de aço” que restringe cada vez mais a liberdade das pessoas.

Recentemente, todo esse debate ganhou novo fôlego e novos contornos, especialmente com Jean-François Lyotard, o qual postulou a morte das premissas da modernidade, pois o “projeto centrado na razão destruiu a si mesmo”. Segundo ele, o conhecimento científico é um tipo de discurso e a pós-modernidade representa o rompimento radical com as concepções da modernidade do domínio da razão, especialmente através de uma “suspeita das meta-narrativas” (LYOTARD, 1985, p. 60).

Apesar da relevância das críticas de Habermas aos postulados de Lyotard e outras concepções pós-modernas – especialmente suas suspeitas de um “retorno ao irracionalismo” –, é importante observar que a pós-modernidade não é um “movimento monolítico” mas uma diversidade de perspectivas e concepções da sociedade contemporânea e das transformações sociais, culturais, políticas e econômicas recentes. Esta diversidade de idéias e postulados pós-modernos é mais ou menos proporcional ao número de teóricos e pensadores que se classificam como tal.

Jameson (1997, p. 14) (que se autoproclama um teórico pós-moderno), por exemplo, define a pós-modernidade como “o consumo da própria produção de mercadorias como processo”. Retoma as concepções sobre a “sociedade de consumo” (Baudrillard) e estabelece uma relação temporal entre o advento da pós-modernidade e as transformações no “capitalismo tardio”,¹⁰ causa das transformações culturais na sociedade ocidental contemporânea. Isto provocou, inclusive, um

esmaecimento da hegemonia da classe dominante nas definições ideológicas porque “os países capitalistas avançados são, em nossos dias, o reino da heterogeneidade estilística e discursiva sem norma” (JAMESON, 1997, p. 44).

As transformações culturais daí decorrentes – mudanças na percepção do espaço, falta de profundidade teórica fundada na aparência, enfraquecimento da historicidade pelo domínio das categorias de espaço, entre outras – levam Jameson (1997, p. 32) a concluir que a pós-modernidade se caracteriza pelo “descentramento” (Hall) ou “morte do sujeito” (JAMESON, 1997, p. 42). A exacerbação do consumo de bens materiais culturais e simbólicos – disfarçada no festival de ofertas de bens “locais” que são padronizados – gera uma “cultura do simulacro” que “entrou em circulação em uma sociedade em que o valor de troca se generalizou a tal ponto que mesmo a lembrança do valor de uso se apagou” (JAMESON, 1997, p. 45).

Seguindo a interpretação moderna da autonomia do sujeito (Giddens) que inventa a si mesmo (Foucault), Zygmunt Bauman (1998), por sua vez, assume uma perspectiva diferente de Jameson sobre a pós-modernidade. Segundo ele, esta se caracteriza como um momento de liberdade e incertezas porque as pessoas pós-modernas “*trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade*” (JAMESON, 1998, p. 10).

Diante desta diversidade – mesmo correndo o risco de simplificar demasiadamente o debate – estas reflexões partem da perspectiva de Boaventura de Souza Santos que, fazendo uma distinção entre *pós-modernidade celebratória* e *de oposição*, afirma que a crítica pós-moderna não é irracional nem imobilizadora. Segundo ele, na busca de emancipação e democracia – uma “sociedade melhor” – esta pós-modernidade de oposição, sem vanguardismo, é construída a partir do chão das lutas sociais, sem referências a universalismos abstratos onde, quase sempre, se ocultam preconceitos racistas e eurocêtricos (SANTOS, 2000, p. 37).

Por outro lado, é imprescindível reconhecer que os questionamentos pós-modernos sobre o domínio da ciência e sua incapacidade de “produzir a felicidade humana” abriram novas perspectivas. Associado com uma perspectiva milenarista e a “crise das utopias”, isso possibilitou uma retomada da importância da dimensão simbólica da vida (perspectivas e valores que estão além da simples racionalidade instru-

mental). Esta retomada tem levado muitos teóricos a afirmar um “retorno da religião” através de uma “reversão do processo de secularização” (Rouanet).

Na mesma perspectiva de Jacques Derrida, é importante tomar cuidado com este tipo de afirmação, tanto pelo significado do termo “retorno” como pela própria compreensão do “religioso”. Fundamentalmente, Derrida afirma que não é um simples “retorno” porque “...sua mundialidade e suas figuras (teletecnologia-mídia-científicas, capitalísticas e político-econômicas) permanecem originais e sem precedentes” (DERRIDA, 2000, p. 59).

A sua argumentação sobre o “religioso” é complexa, afirmando inclusive que este fenômeno representa também “uma destruição radical do religioso”. Está claro, no entanto, que o advento das críticas e postulados pós-modernos – associados a uma “crise de paradigmas” ou de utopias – recolocam a importância de outros saberes e dimensões da vida que estão além da simples razão moderna. Conforme veremos a seguir, isto não significa, necessariamente, que está ocorrendo um processo de reencantamento do mundo, mas o fenômeno religioso volta aos debates acadêmicos como tentativas de interpretar a sociedade contemporânea.

O DEBATE SOBRE O LUGAR DA RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE

A modernidade sempre foi definida como uma oposição aberta a valores como tradição (Giddens) e religião (Pierucci). É tomada como base para ou sinônimo de secularização (entendida como um processo de privatização da fé), ou seja, a racionalidade moderna pressupõe uma exclusão recíproca entre fé e razão.¹¹ Nesta perspectiva, a religião perde seu “caráter público” e deixa de ser entendida como uma dimensão da vida capaz de “dar sentido ao mundo”.

Por outro lado, há um amplo debate sobre o significado atual da “retomada da dimensão religiosa ou sagrada”. Assim como na discussão da pós-modernidade e nas interpretações das transformações sociais e culturais contemporâneas, as opiniões e reflexões teóricas são extremamente divergentes sobre o significado atual da religião e do crescimento de movimentos fundamentalistas. Apesar de reconhecer um processo de “revitalização” religiosa, muitos teóricos reafirmam as ideias e inter-

pretações baseadas nas teorias da secularização (inclusive as suas diversas interpretações ou ênfases).

Pierrucci (2001), por exemplo, é categórico em seus postulados reafirmando um “persistente declínio da religião”. Como o próprio título de seu artigo, ele considera que as teorias que questionam a secularização da sociedade ocidental são um “auto-engano” porque o “retorno do sagrado” não passa de uma maior diversificação (pluralismo) religiosa, marca fundante da secularização. Conseqüentemente a sociedade ocidental mantém o seu caminho inexorável rumo à privatização da fé e uma pluralidade religiosa.

Renato Ortiz vai na mesma direção e reafirma o processo de secularização na modernidade atual. Mesmo assim, considera que o declínio da noção de Estado-nação (depositário da perspectiva de universalidade na modernidade) abre espaço para uma revitalização (ou ampliação do poder de influência) das religiões universais na globalização. A tendência universalizante permite às religiões atuarem de forma mais abrangente sem os constrangimentos locais (ORTIZ, 2001).

Beyer (1999, p. 395) é outro autor que sustenta o caráter público da religião, afirmando que “a globalização da sociedade, embora favoreça a privatização da religião, ela proporciona também um campo fértil para a renovação da influência pública da religião”. No mundo moderno, a religião assume uma dimensão pública ou privada dependendo da função ou do desempenho religioso.¹² Há um processo de privatização das decisões (a pessoa escolhe suas convicções e práticas livremente), mas esta privatização, permitindo o surgimento de um pluralismo religioso, “reflete estruturas básicas na sociedade moderna, estruturas essas que por si mesmas não solapam a possibilidade de uma religião publicamente influente” (BEYER, 1999, p. 396).

A partir do momento que a religião se constitui em um serviço que transcende o próprio campo religioso (uma atuação que está além da fé religiosa de seus adeptos), ela desempenha uma importância na esfera “profana” da sociedade. Segundo ele, “da mesma forma como a ciência, a economia ou o sistema de saúde, a religião deve proporcionar um serviço que não só apóie e fortaleça a fé religiosa de seus adeptos, mas possa também impor-se pelo fato de ter implicações de longo alcance fora do âmbito estritamente religioso” (BEYER, 1999, p. 400)¹³.

Outros teóricos interpretam os processos de “revitalização” ou “fermentação” religiosa como uma “revanche de Deus” (Kepel) ou como um

“retorno do sagrado” (Negrão). Muitos destes teóricos correm o risco de simplesmente proclamar, acriticamente, um processo de “reavivamento religioso” (“a religião não morreu” como queriam muitos) e uma “ressacralização da própria sociologia da religião” (Pierrucci). Por outro lado, acontecimentos recentes, especialmente o crescimento vertiginoso de grupos e movimentos fundamentalistas, estão forçando novas reflexões sobre o lugar da religião na sociedade atual.

São estes acontecimentos que têm levado outros pensadores a expressar uma necessidade de revisar a(s) teoria(s) da secularização. As posições do próprio Peter Berger são paradigmáticas desta busca que o leva a argumentar (em seu livro *Religião e globalização*) “ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado”. Ele afirma categoricamente que a “teoria da secularização” está essencialmente equivocada” (BERGER, 2001, p. 10).

Mesmo reconhecendo que “são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo”, Berger (2001, p. 13) afirma que estes “mostram a falsidade da idéia de que modernização e secularização são fenômenos aparentados. No mínimo, demonstram que a contra-secularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização”.

Ainda segundo Berger, a religião ressurge porque, primeiro, “a modernidade tende a solapar as certezas com as quais as pessoas conviveram ao longo da história” e os movimentos religiosos são atraentes porque prometem certezas. Segundo, “uma visão puramente secular da realidade encontra seu principal lugar social numa cultura de elite” (BERGER, 2001, p. 13). Berger (2001, p. 19) prevê mudanças nos movimentos religiosos (aberturas face aos desafios da sociedade contemporânea), mas reafirma que “a existência humana despojada da transcendência é uma condição empobrecida e afinal insustentável”.

Bauman (1998, p. 228) trilha um caminho semelhante afirmando que “o fundamentalismo religioso é um filho legítimo da pós-modernidade, nascido de suas alegrias e tormentos, e herdeiros, do mesmo modo, de seus empreendimentos e inquietações”. Segundo ele, o fundamentalismo não é uma explosão de irracionalidades pré-modernas,¹⁴ mas uma oferta de racionalidade alternativa diante das incertezas da sociedade contemporânea ou pós-moderna (BAUMAN, 1998, p. 229).

A experiência da liberdade, fruto da condição pós-moderna, gera incertezas e medo diante das consequências desconhecidas de toda escolha e o

fundamentalismo religioso emerge como uma resposta que oferece segurança pregando certezas absolutas. Nesta lógica, “o fundamentalismo é um remédio radical contra esse veneno da sociedade de consumo conduzida pelo mercado e pós-moderna – a liberdade contaminada pelo risco (um remédio que cura a infecção amputando o órgão infectado – abolindo a liberdade como tal, na medida em que não há nenhuma liberdade livre de riscos)” (BAUMAN, 1998, p. 228).

Independentemente se definido como um resultado da pós-modernidade (Bauman) ou da modernidade (Habermas), estes autores estabelecem uma íntima relação entre as incertezas geradas pela sociedade contemporânea e o crescimento do fundamentalismo religioso. Diante das catástrofes deste crescimento, Habermas (2001, p. 87) sugere que é preciso superar a visão da secularização “como uma espécie de jogo com somatória zero entre as forças produtivas capitalistas liberadas da ciência e técnica de um lado, e das forças sustentadoras da religião e igreja de outro”.

Sem negar as suas antigas premissas e interpretações da modernidade, Habermas (2002, p. 93), em artigo recente (após o incidente de 11 de setembro) afirma que a sociedade atual é uma “sociedade pós-secular” que exige a construção de uma “secularização não-aniquiladora” capaz de superar os antagonismos entre crer e saber. Em vez de um esforço para estabelecer uma fronteira clara (algo sempre flutuante ou tênue) entre razões secularizadas e religiosas, a busca deve ser por diálogo e convivência que não exijam a polarização e a mútua exclusão entre a ciência e a religião.

Geertz (em diálogo com William James – “as variedades da experiência religiosa”) reafirma a religião não apenas como experiência, mas também como sentido, identidade e poder. Segundo ele, a “experiência” não abarca todas as dimensões da religião e os movimentos religiosos (cristãos e não cristãos) não têm nada de privado (muitos movimentos e manifestações públicas, inclusive com disputas em todo o mundo). Segundo Geertz (2001, p. 155), “o mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas”.

A religião tem ganho, segundo Geertz (2001, p. 159), porque há uma “desmontagem do mundo”, “dispersando pedaços e rostos”, que estimula formas particulares (e religiosas) de auto-representação. A religião, no entanto, não é só experiência (individual), mas também busca de sentido (na perspectiva de “busca de identidade”), mas se-

gundo ele “o único problema é que é difícil saber o que isso significa” (GEERTZ, 2001, p. 159, p. 153).

Segundo Geertz (2001), não só a identidade religiosa mas as étnicas, lingüísticas, raciais ganharam destaque porque há processos de reconfiguração da política do poder. Sentido, identidade, poder e experiência estão emaranhados no cotidiano da vida real, implicando-se mutuamente, impedindo que a religião se restrinja a – ou apenas seja interpretada como – uma experiência individual privada.

Em artigo recente, procurando dialogar com Vattimo e a defesa do “direito a ser religioso”, Rorty reflete sobre as possibilidades de superar a secular controvérsia entre o ateísmo e o teísmo, colocando este embate em seu devido contexto histórico. Segundo ele, “a luta entre religião e ciências naturais no século XIX foi uma luta entre instituições pelo domínio cultural” (RORTY, 2002, p. 71). No ponto de vista de Rorty (2002, p. 71), no entanto, “tanto para a religião como para a ciência foi muito bom que a ciência tenha vencido essa luta” (idem, p. 71).

Segundo ele, a aceitação de que o “anseio de religiosidade” é “uma necessidade humana básica” não deve reforçar conexões entre religião e verdade (RORTY, 2002, p. 68). Ao contrário, a busca pela verdade ou a busca de Deus devem estar ligados à esperança de uma civilização global mais ou menos subordinada ao mandamento do amor (RORTY, 2002, p. 72).

Há ainda outros pensadores contemporâneos que têm se debruçado sobre temas relacionados ao sagrado e à religião na sociedade contemporânea como, por exemplo, Luc Ferry (com o livro “O Homem-Deus ou o sentido da vida”) e Régis Debray (com o livro “Deus, um itinerário”). Se não podemos afirmar que este debate representa a materialização do “reencantamento do mundo” ou da “volta de Deus”, faz de “Deus um tema atual”. Para Rouanet (2002), “a religião pode ser uma voz que vem do sagrado, de um mundo imemorial muito anterior à secularização, trazendo-nos uma mensagem de sabedoria que se perdeu em sua tradução moderna”.

APONTAMENTOS PARA UMA CONCLUSÃO: O LUGAR DOS RITOS

O debate acima claramente demonstra que vivemos um deslocamento da religião na contemporaneidade, mesmo que isso não signifique um reencantamento do mundo. Acontecimentos como, por exemplo, o

crescimento exponencial das igrejas pentecostais ou mesmo a exacerbação do fanatismo no seio de várias religiões, exigem reflexão e um novo olhar sobre este fenômeno, se constituindo em um verdadeiro desafio para as Ciências da Religião.

Um caminho possível seria a proposta de Solomon (2003), ou seja, o desenvolvimento de uma espiritualidade pessoal com “um sentido não-religioso, não-institucional, não-teológico”. Sendo que a espiritualidade não é uma questão de crença, muito menos de filiação a uma religião ou igreja, ela deve ser compreendida como “uma maneira de experimentar o mundo, de viver, de interagir com outras pessoas e com o mundo” (SOLOMON, 2003, p. 44).¹⁵ Entretanto, para as Ciências da Religião, a questão não se resume a uma resposta individual ou experiência de redescoberta do sagrado (simbólico) e do transcendental.

Segundo Bourdieu, os sistemas simbólicos (arte, religião, língua) são estruturas estruturantes, ou seja, possuem um poder, relativamente autônomo, de construção da realidade. Como instrumentos de conhecimento e de comunicação, no entanto, só podem exercer esse poder estruturantes – como veículos de poder – porque são estruturados, ou seja, reproduzem relações e condições econômicas, sociais e políticas (Bourdieu, 1998, p. 10s). Segundo ele, as práticas rituais, assim como outras práticas sociais, possuem uma lógica não teórica, mas uma “lógica da prática”, resultando em um jeito de fazer e um jeito de ser no mundo.

Na busca de uma relação equidistante entre as concepções de Marx, Weber e Durkheim sobre a religião, Bourdieu afirma que a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social. Essa imposição acontece “...na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos” (BOURDIEU, 1998a, p. 33s).

Ainda segundo Bourdieu, assim como na economia capitalista, há uma monopolização da gestão dos bens sagrados por um corpo de especialistas. Esse monopólio, no entanto, só é possível graças ao reconhecimento social dos detentores do capital religioso. A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e as pessoas leigas – essas no duplo sentido de ignorantes da religião e de estra-

nhos ao sagrado – constitui a distinção entre profano e sagrado. Paralelamente, essa distinção estabelece a oposição entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana (magia ou feitiçaria) do sagrado (BOURDIEU, 1998a, p. 43).

Nessa mesma trilha, Bell (1990), discutindo a relação entre rito (ou ritual) e poder, entende o primeiro como uma prática social. A partir disso, estabelece o pressuposto de que esse influencia não apenas os processos de organização social mas também a articulação, redefinição e legitimação da realidade e práticas sociais e culturais. O rito sempre foi reconhecido como possuidor de um tipo de eficácia ou poder, especialmente uma determinada habilidade para dar forma à organização social. A partir das reflexões de Bourdieu e Foucault sobre as práticas sociais, Bell reafirma que o rito é “...uma arena ideológica poderosa onde imagens simbólicas e gestos exercem um efeito particularmente persuasivo nas noções de identidade e realidade social dos participantes” (BELL, 1990, p. 299).

Se, de um lado, ritos significam expressões de identidade e pertencimento (mediante repetição e familiaridade), de outro, expressam concepções de mundo; expressam modos de fazer, ser, pensar e sentir. Isso, na interpretação de Bourdieu, é determinado por aqueles que detêm o capital religioso em um determinado campo. Sendo assim, além de entender a produção religiosa, se impõe a tarefa de estimular uma “espiritualidade reflexiva” que expressa as “paixões nobres da vida” (SOLOMON, 2003).

Consequentemente, a tarefa posta não diz respeito à busca da verdade, mas as reflexões e estudos necessários devem ser, antes de mais nada, expressões do “amor reflexivo à vida” (SOLOMON, 2003). Isso só é possível às Ciências da Religião se fizerem coro ao filósofo Contardo Calligaris quando escreveu “eu não acredito nas paranormalidades, mas, em geral, durmo melhor ninado pelo mistério do que pelas certezas”.

Este debate é não só extremamente fértil mas especialmente necessário. Acontecimentos recentes têm materializado conflitos e expressado a face violenta dos embates religiosos, o que exige novas e diferentes abordagens para entender e transformar o mundo. Nesta perspectiva, como afirma Habermas, é preciso desarmar os espíritos e entender o que significa religião e secularização em nossas próprias sociedades pós-secularizadas.

Notas

- ¹ A Pastoral Popular Luterana (PPL) é uma iniciativa de leigos e religiosos que buscavam inserir a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) em trabalhos sociais e ações políticas, contribuindo como luteranos na construção de um Brasil melhor e justo.
- ² De acordo com Bourdieu, o nosso referencial é sempre um ponto de vista como um “princípio de uma visão assumida a partir de um ponto situado no espaço social, de uma perspectiva definida em sua forma e em seu conteúdo pela posição objetiva a partir da qual é assumida” (BOURDIEU, 1997, p. 27).
- ³ Na mesma perspectiva de Emmanuel Levinas, Derrida faz uma distinção entre os conceitos de santo e sagrado, afirmando que a religião possui duas fontes ou dois focos distintos. Segundo ele, a origem da religião vem “...por um lado, [d]a experiência da crença (fiança, fiabilidade, confiança, fé, o crédito reconhecido à boa-fé do completamente outro na experiência do testemunho) e, por outro, [d]a experiência da sacralidade, inclusive da santidade, do indene são e salvo (heilig, holy)” (DERRIDA, 2000, p. 51).
- ⁴ De acordo com Michel Foucault, a *modernidade* deve ser entendida como uma atitude, ou seja, “...um modo de relacionar-se com a realidade contemporânea; uma escolha voluntária feita por certas pessoas; no final, uma forma de pensar e sentir; uma forma também de agir e comportar-se que, ao mesmo tempo, marca uma relação de pertença e se apresenta como uma tarefa” (FOUCAULT, 1984, p. 39).
- ⁵ Segundo Giddens, o conceito de racionalização de Weber é complexo, pois ele utilizou esse termo para abranger três conjuntos de fenômenos relacionados entre si. O primeiro uso do termo “...ele referia diversamente como (no aspecto positivo) ‘intelectualização’ ou (no aspecto negativo) como ‘desencantamento’ (*Entzauberung*) do mundo”. O segundo significado referia ao crescimento da racionalidade no sentido do elo metodológico entre um determinado fim prático e os cálculos para atingir esse fim. Em terceiro lugar, Weber utilizou o termo no sentido do crescimento da racionalidade na formação de uma ética orientada para objetivos fixados (GIDDENS, 1997, p. 55).
- ⁶ “O resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo do irracional” (Weber, 1979, p. 324).
- ⁷ A secularização para Weber não significa a eliminação mas a passagem da religião para o foro íntimo, passando a fazer parte do campo dos valores e influenciando escolhas valorativas, o que justifica o “sacrifício do intelecto”.

- ⁸ Emile Durkheim não fez contraposições entre religião, magia e ciência, porque as três apresentam as mesmas formas elementares da vida social, ou seja, representação, rito e força. Elas apenas funcionam de forma diferente, mas só existem quando reconhecidas socialmente (DURKHEIM, 1996).
- ⁹ Para Habermas, os ataques de Lyotard ao princípio da razão são, em última instância, irracionaisistas e “neoconservadores”. “A réplica de Lyotard à crítica de Habermas tem sido, consistentemente, reafirmar seu ceticismo quanto aos fundamentos da razão universal e a necessidade de uma ‘guerra à totalidade’” (CONNOR, 1993, p. 38).
- ¹⁰ Esta tese é negada por Boaventura de Souza Santos, outro teórico pós-moderno, quando afirma que “a modernidade ocidental e o capitalismo são dois processos históricos diferentes e autônomos. O paradigma sócio-cultural da modernidade surgiu entre o século XVI e os finais do século XVIII, antes de o capitalismo industrial se ter tornado dominante nos actuais países centrais” (2000, p. 49).
- ¹¹ Daniel Bell, por exemplo, afirmava que um problema da lógica de exclusão recíproca entre fé e ciência é a substituição da religião ou da fé pela utopia histórica, através da criação dos mitos seculares baseados na razão.
- ¹² A partir das teses de Luhmann, Beyer (1999, p. 401) faz uma distinção entre função (que se refere à pura comunicação religiosa ou à salvação de seus adeptos) e desempenho que “ocorre quando a religião é ‘aplicada’ a problemas gerados em outros sistemas mas não resolvidos neles”.
- ¹³ Beyer afirma que a influência pública da religião passa necessariamente por uma combinação de religiosidade individual e força organizacional. No entanto, a globalização altera significativamente as condições para esta influência, especialmente com a diluição da noção do estranho (o que dilui a representatividade social do mal).
- ¹⁴ Segundo Geertz (2001, p. 156), o conflito religioso não é apenas resultado de uma patologia porque “existem questões mais profundas em ação do que a era desrazão, à qual, afinal de contas, todas as iniciativas humanas estão sujeitas, e não apenas as que dizem respeito ao Sentido de Tudo”.
- ¹⁵ Essa lógica faz eco com as reflexões de Derrida (2000, p. 19), quando afirma que “a fé nem sempre foi e nem sempre será identificável com a religião, tampouco com a teologia. Nem toda sacralidade e nem toda santidade são necessariamente religiosas, no sentido estrito do termo, se é que existe um”.

Referências

AUGÉ, Marc. *Não-lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade.

Campinas: Papirus, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Alianza Editorial Mexicana, 1977.

BELL, Catherine. The ritual body and the dynamics of ritual power. *Journal of ritual studies*, Pittsburgh, n. 4, p. 299, verão de 1990.

BEYER, Peter F. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BEYER, Peter F. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998a.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1997.

CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1993.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In.: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: M. Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: M. Fontes, 1999,

FLYNN, Thomas R. Partially desacralized spaces: the religious availability of Foucault's thought. *Journal of the Society of Christian philosophers*, v. 10, n. 4, out. 1993.

FOUCAULT, Michel. What is enlightenment? In: RABINOW, Paul (Ed.). *The Foucault reader: an introduction to Foucault's thought*. London: Penguin Books, 1984.

- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Edunesp, 1995
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Edunesp, 1991.
- GIDDENS, Anthony. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*, São Paulo: Edunesp, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. The theory of communicative action. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason, Boston: Beacon Press, 1987. V. 2.
- HABERMAS, Jürgen. A emergência da sociedade pós-secular. *CEPAT Informa: A sociedade pós-secular – a religião após a religião*, Curitiba, ano 8, n. 86, p. 85ss, jun. 2002.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1997.
- LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, v. 16, n. 47, out. 2001.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In.: SOBRAL, Fernanda A. da Fonseca; PORTO, Maria Stella Grossi (Org.). *A contemporaneidade brasileira: dilemas para a imaginação sociológica*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2001. p. 27ss.
- RORTY, Richard. A fé na pós-modernidade. In: *CEPAT Informa: A sociedade pós-*

- secular – a religião após a religião, Curitiba, ano 8, n. 86, p. 65ss, jun. 2002.
- ROUANET, Sérgio Paulo. A volta de Deus. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 maio 2002. Caderno Mais.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000. V. 1.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.
- SAUER, Sérgio. Religião e pós-modernidade: anotações esparsas de um debate contemporâneo. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 55s, set. 2003.
- SAUER, Sérgio. A luta pela terra e a construção de heterotopias. *Caminhos*, Goiânia, v.1, n. 1, jan./jun. 2003.
- SOLOMON, Robert C. *Espiritualidade para céticos: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- WEBER, Max. A ciência como vocação. In: GERTH, H. H.; MILLS, Wright (Org.). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1979.
- WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H. H.; MILLS, Wright (Org.). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1979.
- WESTHELLE, Vítor. *Entre Abel e Caim: comunicação teológica na América Latina*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 3, ano 32, 1992.

Abstract out of the Enlightenment, the founding metaphor of modern thought is progress, emphasizing the centrality of time and history. There is, however, a resumption of space, emphasizing a way of thinking that includes the spatial dimension. In metaphorical terms, there is the place from which we look at the world. Since this place is not static, it is essential to include spatial changes and shifts, including the symbolic and religious shifts in the contemporary world. The objective here is to

look at this movement or shift, as another way to look the modern processes of disenchantment, reflecting on the place of religion as “a thoughtful love of life.”

Key words: *religion, space, modernity, place of religion, place of sacred.*

SÉRGIO SAUER

Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB), mestre em Filosofia da Religião pela University of Bergen/Stavanger (Noruega) e professor da Universidade de Brasília – Faculdade de Planaltina (FUP/UnB).